

بررسی معارضه‌های فلسفی ناصر خسرو در زادالمسافرین

علیرضا نبی‌لو^۱

چکیده

ناصر خسرو، شاعر قرن پنجم (ه. ق.)، در کتاب *زادالمسافرین* که حاوی مضامین فلسفی عمیقی است به طرح و بررسی اندیشه‌های فرقه‌هایی چون دهریه، اهل طبایع و اصحاب هیولا می‌پردازد.

وی دیدگاه‌های دهریه مبنی بر قدیم بودن عالم و مادی بودن آن، دیدگاه اهل طبایع در خصوص ازلی بودن عالم و تقدم هیولا بر صورت و نیز دیدگاه اصحاب هیولا، بالاخص زکریای رازی را در خصوص ابدی بودن ماده و قدیم بودن هیولا و مکان و زمان، به نقد می‌کشد. در این مقاله به تفصیل به طرح این دیدگاه‌ها و انتقادات وارد شده بر آن از سوی ناصر خسرو می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: زادالمسافرین، ناصر خسرو، دهریه، اهل طبایع، اصحاب هیولا.

۱. مقدمه

ابومعین ناصر خسرو قبادیانی (۳۹۴-۴۸۱ هـ. ق.) از شاعران و متفکران قرن پنجم است، که آثار فراوانی نگاشته، و این آثار حاکی از آن است که وی با فلسفه یونان، فلسفه و کلام اسلامی، فرهنگ و اندیشه ایران پیش از اسلام آشنایی کامل داشته است. (صفا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۵۳؛ ناصر خسرو، ۱۳۸۱، ص ۲۶؛ محقق، ۱۳۸۴، ص ۲۲)

از جمله کتاب *زادالمسافرین* وی، از نظر بیان دیدگاه‌های فلسفی ناصر خسرو درخور توجه است و اطلاعات بسیار سودمند و گرانمایی درباره جریان‌های فکری و فلسفی زمان مؤلف به دست می‌دهد. این اثر مملو از اصطلاحات و ترکیبات فلسفی به زبان فارسی است. *زادالمسافرین* در بیست و هفت قول نوشته شده و در آن، از اقسام علم، حواس، اجسام، نفس، هیولا، مکان، زمان، ترکیب، حدوث عالم، اثبات صانع، خلقت عالم، علت وجود عالم و چگونگی پدید آمدن آن، رابطه ماده و روح، کیفیت اتصال نفس به جسم، معاد، رد مذهب تناسخ، اثبات عذاب و عقاب و موضوع لذت، بحث شده است.

هدف ناصر خسرو از نگارش *زادالمسافرین* اثبات فلسفی نظریات مذهبی خود بود. وی غرض خود را از تألیف این اثر چنین بیان می‌کند: «بر خردمندان واجب است که حال خویش باز جویند، که تا از کجا همی آیند و به کجا همی شوند و اندیشه کنند تا ببینند به چشم بصیرت مر خویشان را اندر سفری رونده که مر آن رفتن را هیچ درنگی و ایستادنی نیست، از بهر آنکه تا مردم اندر این عالم است، از دو حرکت افزایش و کاهش خالی نیست و خردمند را بنماییم به برهان عقلی و حجت‌های خلقی که آمدن مردم از کجاست و بازگشتن به چیست». (همان، ۱۳۸۴، ص ۴) همچنین او این اثر را به قصد معارضه با افکار و دیدگاه‌های مادی زمان خود و پاسخگویی به آنها نگاشت که بخش زیادی از این کتاب نقد دیدگاه‌های دهریه، اهل طبایع و اصحاب هیولاست. (ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۲۹ و ۳۱ و ۷۳) علاوه بر این، مبارزه با اندیشه‌های افراطی برخی مذاهب نیز در این کتاب دیده می‌شود. از سوی دیگر، ناصر خسرو هدف خود را نوعی ادای دین به انسان و انسانیت و بررسی کیفیت آفرینش و مبدأ و مقصد آن می‌داند.

یکی از مباحث مورد نظر ناصر خسرو کیفیت خلقت عالم است، که خود از مباحث

اساسی در فلسفه و ادیان مختلف است. ناصر خسرو می‌گوید نخستین آفرینشی که از خداوند سر زد سخن بود و از آن عقل کل به وجود آمد. سپس عقل به نفس کل فیض هستی داد. نفس، عقل را بین خود و خداوند حائل دید و طبیعت را پدید آورد که جهان ماده (هیولا) را در بر گرفته است. بنابراین، مراتب آفرینش از خدا شروع شده و به عقل، نفس و طبیعت منتهی می‌شود. از نظر او، نفس کلی گرایش به کمال دارد ولی عقل کلی خود کامل است. طبیعت مادی از چهار عنصر خاک، هوا، آتش و آب تشکیل شده و سایر چیزها از ترکیب آنها پدید می‌آید؛ یعنی ناصر خسرو نیروی خلاقه نفس را که در نظام عقول عشره مسکوت بود، احیا کرد. نفس از دید او هم بر وضعیت فعلی خود و هم بر آینده خود مشرف است و با گرایش به کمال، سبب آفرینش و خلاقیت می‌شود و از طریق توحید و خداشناسی به بقا و کمال دست می‌یابد. (همان، ص ۱۲۶-۱۵۰) در ادامه دیدگاه‌های سه نحله مذکور درباره برخی مسائل فلسفی و نقدهای ناصر خسرو بر آن را، بر مبنای کتاب زادالمسافرین، پی می‌گیریم.

۲. دیدگاه‌های دهریه و نقد آن

دهریه قائل به قدیم بودن دهر هستند و امور را به آن استناد می‌دهند. دهر معانی متعددی دارد از جمله: زمان طولانی، عمر، غایت، ابدی و همیشگی، و اسماء الحسنی. بعضی گفته‌اند دهر عبارت است از هزار سال یا زمان نامتناهی. ملاصدرا در بیان دیدگاه میرداماد می‌گوید: «نسبت ثابت به ثابت سرمد است و نسبت ثابت به متغیر دهر است و نسبت متغیر به متغیر زمان است». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۴۷)

چنان‌که دیده می‌شود مفهوم دهر با زمان متفاوت است.^۱ «معنای کلمه دهر با معنای کلمه زمان فرق دارد، برای اینکه کلمه زمان هم به مدت بسیار اطلاق می‌شود و هم به مدت اندک». (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۸، ص ۲۶۵) واژه «دهری» که از دهر برگرفته شده مبهم بوده و مانند ملحد و زندیق مفهوم روشن و واضحی ندارد و در هر دوره معانی خاصی به خود گرفته است.

۱. ر.ک.: طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۷۸.

گروهی از دهریان اساساً منکر وجود خدا بودند، حال آنکه گروه دیگری از آنها خدا را انکار نمی‌کردند ولی به نبوت و معاد هم اعتقادی نداشتند. بنابراین، تلقی دوگانه‌ای از این کلمه وجود دارد «ابلیس بعضی دیگر را به مذهب دهریه فریفت و خدا و معاد را منکر شدند ... و بعضی دیگر را بدین‌گونه فریفت که خالق را منکر نشدند اما نبوت و معاد را انکار کردند».

(ابن جوزی، ۱۳۸۱، ص ۵۱)

آن دسته از دهریه که مادی‌گرا و منکر وجود خدا بودند حوادث را به دهر منسوب می‌کردند و بر قدیم بودن آن اصرار می‌ورزیدند. از این منظر «دهری به کسی می‌گویند که قائل به قدم دهر به معنی زمان بوده و حوادث را مستند به دهر می‌داند و به عبارت دیگر، کسی که قائل به خدای مدبر جهان وجود نیست دهری نامیده می‌شود». (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۸۷۰) این افراد عقاید دینداران را نمی‌پذیرند و با نگرش مادی خود به انکار ادیان و خداوند می‌پردازند. بنابراین، دهری عمده‌تأ به کسی گفته می‌شود که جهان را نامتناهی می‌داند، به مبدأ و معاد معتقد نیست و حوادث را به روزگار نسبت می‌دهد و قائل به قدیم بودن آن است.^۱

به این گروه زندیق نیز اطلاق می‌شد؛^۲ اگرچه مفهوم زندقه و زندیق امر ثابتی نبوده و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف معانی متفاوتی داشته است. هم مانویان و مزدکیان و فیلسوفان و منطقیان زندیق خوانده شده‌اند و هم روافض و اهل اعتزال. البته زنداقه هم مثل مجوس از ثنویت دم می‌زدند و انکار شرایع، انبیاء و وحی، آنها را نزد مسلمین منفور جلوه می‌داد. زنداقه غالباً وجود آفات و شرور عالم را دستاویزی جهت انکار خالق یا تدبیر و حکمت او قرار می‌دادند. یکی از کسانی که به این صفت معروف شد ابن ابی‌العوجا دهری‌مذهب بود، وی به دین و خدا و آخرت ایمان نداشت.^۳

۱. ر.ک.: طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱؛ قمی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۴۷۴؛ زمخشری، ۱۹۴۷، ج ۴، ص ۲۹۱.

۲. ابوالعلاء معری معنای زندیق و دهری را یکی می‌داند: «زندیقان کسانی هستند که دهری نامیده شوند و قائل به پیغمبری و کتاب آسمانی نمی‌باشند». (رسالة الغفران، ص ۴۵)

۳. در باب عقاید زنداقه و انکار صانع و ابن ابی‌العوجا رجوع شود به: بغدادی، ۱۹۹۸، ص ۲۷۰-۲۷۴؛ حلبی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۵؛ مقدسی، ج ۴، ص ۲.

همچنین برخی از دهریان در توجیه دیدگاه‌های خود به این آیه استناد می‌کنند «قالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا ما یهلکنا الا الدهر»^۱ در توضیح این مطلب برخی از مفسران معتقدند این آیه خطاب به کسانی است که صانع را قبول دارند و آن را انکار نمی‌کنند. محمدحسین طباطبایی در این زمینه می‌گوید: «آیه شریفه به طوری که از سیاقش استفاده می‌شود چون سیاقش احتجاج علیه و ثنی مذهب است که صانع را قبول دارند ولی منکر معادند باید حکایت کلام مشرکین باشد که منکر معادند نه کلام دهری مذهب است که هم مبدأ را منکرند و هم معاد را و تمامی بود و نبود حوادث را کار دهر می‌دانند. به خاطر اینکه در آیات قبل هیچ سخنی از دهری‌ها به میان نیامده بود تا بگوییم این آیه مربوط به ایشان است». (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۸، ص ۲۶۵)؛ برخی مفسران^۲ نیز این آیه را اشاره به منکران صانع دانسته‌اند؛ چنان‌که طبرسی می‌گوید: «کسی جز گذشت زمان، و رفت و آمد شب و روز، و طول عمر ما را نمی‌کشد و منظورشان از این سخن انکار صانع است». (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۲، ص ۳۶۱)؛ «ما را هلاک نکند الا روزگار و گردش او ...» (جرجانی، ۱۳۳۷، ج ۹، ص ۸۲)؛ «کانوا یزعمون أن مرور الأيام و اللیالی هو المؤثر فی هلاک الأنفس، و ینکرون ملک الموت و قبضه الأرواح بأمر الله، و کانوا یضیفون کل حادثه تحدث إلی الدهر و الزمان». (زمخشری، ۱۹۴۷، ج ۴، ص ۲۳۵) آنچه مسلم است همه کسانی که دیدگاه خود را به این آیه منسوب می‌کنند، در شرک و تردید نسبت به معاد مشترک‌اند.

البته غرض ناصرخسرو در کتاب *زادالمسافرین* نقد دیدگاه گروهی است که منکر وجود صانع و خداوند هستند و به قدیم بودن دهر معتقدند و حوادث را به آن نسبت می‌دهند. از نظر او، دهریه گروهی از فیلسوف مسلمان مادی بودند که اعتقاد به سرمدی بودن دهر یا روزگار داشتند؛ آنها همچنین اعتقادی به خدا نداشتند و منکر آفرینش عالم و عنایت الهی می‌شدند. آنها معتقد بودند که ماده فانی نمی‌شود و آنچه که در عالم حادث می‌شود بر اساس قوانین

۱. (جائیه: ۲۴).

۲. ر.ک: واعظ کاشفی، ۱۳۱۷، ج ۴، ص ۱۴۹؛ کاشانی، ۱۳۴۴، ج ۸، ص ۳۰۰؛ قسطنطینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۷؛ ابن کثیر، ۱۴۰۱، ج ۱۱، ص ۱۱۳؛ بغدادی، ص ۱۹۹۸، ۱۲۸، ۳۴۶؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴.

طبیعی است. همچنین قائل به قدم و دیرینگی زمان بودند و منکر وجود خداوند و صانع می‌شدند و معتقد بودند صانع را به حس نمی‌توان دریافت. در این راه عقل را نیز به کار نگرفتند و انکار کردند.

ناصرخسرو در جواب آنها می‌گوید دهر بقای مطلق ارواح مجرد است و آن را فساد و فنا نیست و زمان نیز همان دهر متمیز است؛ وی در فرق میان زمان و دهر می‌گوید زمان وابسته به پیمودن حرکات فلک است که نام آن روز و شب و سال و ماه است و دهر زمان ناپیموده است که آن را آغاز و انجام نیست، بلکه دهر زمان درنگ و بقای مطلق است. در حقیقت، دهر زمان دائمی است که امتداد حضور الهی است و آن باطن زمان است و به توسط آن ازل به ابد می‌پیوندد و سرمدی می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۸، ص ۲۶۵)

به نظر می‌رسد نگرش ناصرخسرو درباره تفاوت دهر و زمان از مبنای منطقی‌تر و قابل دفاع‌تری برخوردار باشد، زیرا زمان محدودتر است و اگر گردش افلاک نبود شکل‌گیری مفهوم زمان در ابهام می‌ماند، ولی دهر در معنای مد نظر ناصرخسرو مثل بقای ارواح است و طبیعتاً در آن اوج و زوال و تغییر وارد نمی‌شود.

ناصرخسرو عقاید دهریه را در قالب مباحث مختلفی بررسی کرده و پس از ارزیابی و نقد، به رد دیدگاه‌های الحادی آنها پرداخته است. برخی از این مباحث عبارت‌اند از:

۱.۲. قدیم بودن عالم

دهریه عالم را قدیم (جرجانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۲۲) دانسته و فلک را صانع^۱ موجودات دیگر (نبات، حیوان و مردم) می‌داند. ناصرخسرو نارسایی تفکر آنها را در این زمینه به خوبی درمی‌یابد و نقطه ضعف فکری آنها را نشانه می‌گیرد؛ یعنی این موضوع را که بخشی از عالم (فلک) قدیم و بخش دیگر آن (موالید) حادث است. وی می‌گوید فلک بخشی از عالم است، حال آنکه طبق دیدگاه دهریه بخشی از عالم مصنوع خود می‌شود؛ ناصر خسرو محال می‌داند

۱. فلک در نظر دهریه بخشی از عالم است که قدیم بوده و موالید بخش دیگری است که حادث دانسته شده است؛ بنابراین نباید فلک را مساوی دهر دانست، زیرا دهر اعم از فلک و موالید است.

که قدیمی باشد که در وجود آن، بخشی حادث باشد و بخشی قدیم. بنابراین، تقسیم عالم به دو بخش یعنی فلک، که قدیم و جاودان است، و موالید، که حادث و تغییرپذیرند، سبب ضعف و سستی تفکر دهریه می‌شود.

ناصرخسرو در رد این دیدگاه از حرکات و تغییر و گردش احوال عالم و افلاک بهره می‌گیرد و می‌گوید هر حرکتی که موجود است، پیش از حرکتی است که هنوز موجود نشده و پس از حرکتی است که موجود شده بود؛ قدیم موجود را گویند نه معدوم را. پس هر حرکتی که پس از حرکتی موجود شود محدث دانسته می‌شود؛ حرکت افلاک نیز به همین منوال محدث است. پس هر حرکتی حتی حرکت آغازین، محدث است و به واسطه محدث بودن آن، سایر حرکات نیز محدث می‌شود. (ناصرخسرو، ۱۳۸۴، ص ۵۴) دهریه ناگزیر از پذیرش این دیدگاه‌اند، زیرا اگر عالم قدیم است، دو حالت خواهد داشت: یا هرگز گشتن احوال و حوادث را نپذیرفته یا حوادث و برگشتن احوال او قدیم بوده است و آنچه ما امروز در عالم می‌بینیم از گشتن حال‌ها و حوادثی که هرگز نبوده است و اکنون هست، دلیل بر آن است که نه حوادث با عالم قدیم بوده و نه عالم حوادث‌ناپذیر بوده است. پس معلوم است که عالم قدیم نیست، به دلیل آنکه حوادث قدیم نیست و عالم پذیرای حوادث است و آنچه پیش از حوادث نبوده باشد محدث است، پس عالم محدث است. (همان، ص ۱۲۷)

از سوی دیگر، ناصرخسرو برای نشان دادن نادرستی عقاید آنها از تناسب کل و جزء در عالم استفاده می‌کند؛ یعنی اجسام عالم مانند خاک، باد، آب و آتش اجزای عالم هستند. در این اجزا فساد وارد است، مثلاً گرم سرد می‌شود، تر خشک می‌گردد و ... حکم در اجزا می‌تواند با مقداری تفاوت به کل نیز سرایت کند، پس راه یافتن فساد در اجزای عالم نشانگر فسادناپذیر بودن کل عالم است ولی چون این فساد به سبب بزرگی عالم از ما دور می‌نماید و در زمانی دراز شکل می‌گیرد، آن نقصان‌ها دریافته نمی‌شود و تصور می‌گردد که کل عالم فسادناپذیر است. پس با وجود فسادپذیر بودن اجزای عالم و به تبع آن، فسادپذیر بودن کل عالم، محدث بودن آن اثبات می‌شود. (همان، ص ۱۳۱)

وی در اثبات حدوث عالم دلیل دیگری می‌آورد که از جسم بودن عالم نشئت می‌گیرد: «و قول مجمل اندر حدوث عالم آن است که عالم جسم است و جسم منفعل به فعل باشد و فاعل پیش از منفعل وجود دارد و آنچه پیش از دیگری باشد قدیم است و آنچه پس از چیزی

دیگر باشد قدیم نباشد، پس عالم قدیم نمی‌تواند باشد بدانچه جسم است و جسم منفعل است و منفعل سپس [بعد] از فاعل است.^۱ (همان، ص ۱۳۵)

ناصر خسرو در نفی نظر دهریه از ادله مناسبی بهره می‌گیرد: ۱. فلک بخشی از عالم است نمی‌توان هم عالم را قدیم دانست و هم بخشی از آن یعنی فلک را قدیم پنداشت، ولی موالید که بخشی دیگر از عالم است حادث باشد؛ ۲. وجود حرکت و تغییر احوال عالم و فلک نیز نشان‌دهنده قدیم نبودن آن است زیرا مفید وجود و عدم است؛ ۳. از سوی دیگر اجزای عالم نظیر اجسام تغییر پذیرند، پس این تغییر به کل یعنی عالم نیز تسری می‌یابد؛ به نظر می‌رسد این دلایل از نظر عقلی خدشه‌ناپذیر است.

۲.۲. صانع بودن فلک

صانع بودن فلک و تأثیر آن در سرنوشت انسان، عقیده کهنی است و به آیین‌های باستانی ایرانیان بر می‌گردد. در باورهای کهن برای آسمان نقش خالق بودن و آفرینندگی قائل بودند. (معین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۳؛ رضی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۴) البته دهریه به انتساب صرف سرنوشت انسان به فلک یا دید اسطوره‌ای دخیل بودن فلک در تقدیر انسان اکتفا نکرده‌اند، بلکه با این اندیشه در صدد نشان دادن یک مبدأ مادی برای آفرینش هستند. «دهریون در نبرد با قشریون و نظریات ایدئالیستی، «دهر» یا «فلک» را صانع عالم و آنچه در آن است می‌دانستند. البته در اینجا صحبت بر سر آن قدرت مرموزی نیست که در قرون وسطی به آسمان و سرنوشت و «فلک» نسبت می‌دادند. بحث بر سر یک برخورد مادی است که صانع هستی را نه یک بسیط غیرمادی و ماوراءالطبیعی بلکه چرخ تباهی‌ناپذیر و ابدی می‌داند». (مطهری، ۱۳۷۴، بیشتر صفحات)

دهریه نیز صانع موالید را فلک می‌دانستند، یعنی عالم را قدیم دانسته و می‌گفتند نجوم و افلاک صانع موالید یعنی نبات و حیوان و مردم است «و اهل مذهب دهری (که مرعالم را قدیم می‌گویند) همی گویند که صانع موالید - از نبات و حیوان و مردم و نجوم - افلاک است». (همان، ص ۱۵۱) ناصر خسرو می‌گوید فلک نمی‌تواند صانع موالید باشد، زیرا لازم

۱. در رد قول به قدم عالم، ر.ک.: غزالی، ۱۳۶۱، ص ۵، ۶، ۱۰، ۲۱، ۲۷ و ۲۸.

۲. ر.ک.: مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۷؛ ابن کثیر، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۵۹؛ قسطنطینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۱۲.

می‌آید بخشی از عالم مصنوع خود باشد و این امر نشانه ناقص بودن صانع در روز ازل است. همچنین می‌گوید این قول آنان اقرار است به اثبات صانع، و خلاف اندر مصنوع است که می‌گویند مصنوع همان موالید است و باید گفت تمام عالم جسم و آنچه اندر اوست مصنوع است. از سوی دیگر، او در رد حرکت ذاتی جسم و اثبات وجود ضدیت در جسم و در نتیجه داشتن صانع، می‌گوید همه اجسام عالم سوی مرکز میل دارند با آنکه خواست و اراده‌ای ندارند و به جانب‌های دیگر میل نمی‌کنند و دلیل میل به مرکز آنها قهر قاهری است. «جسم یک جوهر است و روا نیست که به طبع خویش چیزی ضد خویش شود و چون از جسم بخشی صورت آتش یافت و بخشی صورت آب، چنان می‌نماید که از جسم بعضی دشمن بعضی شده باشد و این محال باشد مگر به قهر قاهری بعضی از چیزی ضد بعضی شود و چو درست کردیم که مر جسم را به ذات خویش حرکت نیست، باطل شد قول دهری که همی گوید: فلک صانع عالم است و آنچه اندر اوست»^۱. (همان، ص ۵۴)

در مورد مادی نبودن صانع و اثبات حدوث عالم و فلک نقد و نظرهای زیادی طرح شده است. (تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۷؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۶۳) برخی هستی فلک را فی‌نفسه نشانگر نیازمند بودن او به صانع می‌دانند. «این آسمان‌ها که بر بالای ما قرار گرفته و بر ما سایه افکنده، با همه بدایعی که در خلقت آنها است، و این زمین که ما را در آغوش گرفته و بر پشت خود سوار کرده، با همه عجائبی که در آن است، و با همه غرائبی که در تحولات و انقلاب‌های آن از قبیل اختلاف شب و روز و جریان کشتی‌ها در دریا و نازل شدن باران‌ها و وزیدن بادهای گردنده و گردش ابرهای تسخیر شده، همه اموری هستند فی‌نفسه نیازمند به صناعی که ایجادشان کند، پس برای هر یک از آنها الاهی است»^۲. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۹۸)

ناصرخسرو برای ردّ نظر دهریون در صانع دانستن فلک دلایل قانع‌کننده‌ای بیان می‌کند:

۱. ر.ک.: ابن جوزی، ۱۳۸۱، ص ۳۲.

۲. در اثبات صانع و نیازمندی فلک به صانع، ر.ک.: کلینی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۱-۹۵؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۷۰؛

بغدادی، ۱۹۹۸، ص ۲۷۰.

۱. اگر فلک صانع نبات و حیوان و مردم باشد نشان‌دهنده نقص صانع در آغاز خلقت است، زیرا بخشی از عالم یعنی فلک سازنده بخش ناقصی از عالم یعنی موالید است که این مطلب نشان‌دهنده نقص عالم است، پس قدیم بودن آن نیز محل تردید واقع می‌شود، پس عالم نمی‌تواند هم قدیم باشد و هم حادث و مصنوع؛ ۲. این امر نشان‌دهنده اقرار به اثبات و لزوم وجود صانع است؛ ۳. جسم نیز بخشی از عالم است و بدون اراده فقط به جانبی خاص میل دارد و این به دلیل قهر قاهری است، زیرا با وجود اضداد نوعی سازواری و عدم دشمنی میان آنها وجود دارد و این امر نه از سوی فلک بلکه از سوی مبدئی فراتر از آن بر اجسام حمل می‌شود.

۳.۲. ازلیت عالم

این بحث مکمل بخش ۱.۲. یعنی قدیم بودن عالم از نگاه دهریه است، زیرا آنها دلیل می‌آورند که اگر خدا خالق عالم است پس چرا پیش از خلق جهان آن را پدید نیاورد و بعد از گذشت زمان و مدت، هنگامی که اراده کرد آن را آفرید. «دهریان گفتند: اگر خدای تعالی همیشه توانا بود بر آفریدن عالم و مر او را از آن بازدارنده‌ای نبود- از بهر آنکه اندر ازل با او چیزی دیگر نبود که مر او را از این صنع بازداشت و آفریدن عالم حکمت بود و روا نیست که حکیم اندر پدید آوردن حکمت بی بازدارنده‌ای مر او را از آن تأخیر کند- چرا پس مر عالم را پیش از آنکه آفرید، نیافرید و تا بدان هنگام که آفریدش چرا اندر آفرینش او تأخیر کرد؟». (ناصرخسرو، ۱۳۸۴، ص ۲۵۰) ناصرخسرو هدف آنها را از طرح این سؤال، اثبات ازلیت عالم می‌داند و می‌گوید: «اندر آنکه خدای تعالی مر این عالم را چرا پیش از آنکه آفرید، نیافرید، این سؤالی است که دهریان انگیخته‌اند مر آنرا و خواهند که ازلیت عالم بدین سؤال درست کنند بر مردمانی که به حرکت عالم مقرند». (همان، ص ۲۵۰)

البته قائل شدن به ازلیت عالم نیز مفهوم کهنی است، یکی از کسانی که بر این مطلب اصرار داشته برقلس^۱ است که ناصرخسرو نیز به بیان اقوال او در کتاب *زادالمسافرین* توجه داشته

۱. بُرْقُلُس یا پرکلس، فیلسوف نوافلاطونی یونان و نویسنده آثار فلسفی در قرن پنجم میلادی که فلسفه فلوپون و اتباع او از طریق آثار وی در فلسفه اسلامی تأثیر کرده است. شهرت برقلس در عالم اسلام عمدتاً به سبب قول او به قدم و ازلیت عالم بوده است. همچنین، ر.ک.: ناصرخسرو، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵، ۲۳۱؛ بدوی، ۱۹۷۷، ص ۳۲.

است. (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۷۴، ۹۶، ۱۰۴) شهرستانی، در بخش نحله‌ها به برخی از دلایل برقلس در ازلیت عالم متعرض شده و گفته است اعتقاد به قدم عالم از زمان ارسطو شهرت یافته؛ وی هشت شبهه از شبهات برقلس را نقل کرده و می‌نویسد که در هر یک از آنها نوعی مغالطه وجود دارد. صدرالدین شیرازی برحسب نگرش فلسفی خود، یعنی اصالت وجود، ازل و ابد و ازلیات و ابدیات را به وجود ارجاع داده و آنها را مراتب و جلوه‌های وجود یکپارچه ساری در همه جهان دانسته است. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۶۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۶۵، ۱۷۲)

درباره تأخیر خداوند در آفرینش عالم و رد نظر ازلیت عالم، ناصر خسرو معتقد است در این امر نوعی سفسطه شده است و سؤال مطابق میل پرسشگر مطرح می‌شود، زیرا قید زمان و هنگام برای وجود یا عدم وجود عالم محال است، زمان خود با خلق عالم حادث شده است، پس نمی‌توان زمانی را تصور کرد که خداوند، عالم را در آن زمان خلق نکرده باشد و نوعی تأخیر، فترت و شکاف زمانی در خلقت عالم ایجاد شده باشد.

۴.۲. علت وجود و چرایی عالم

برای آنکه جایگاه اندیشه دهریه در این مسئله مشخص شود به دیدگاه‌های مختلف درباره علت و چرایی عالم اشاره می‌شود: دو گروه درباره چرایی وجود عالم سخن گفته‌اند: گروه اول معتقدند ممکن نیست دانسته شود که عالم چرا به وجود آمد؛ به اعتقاد آنها ما درباره چیستی، چگونگی و چرایی چیزی نمی‌دانیم؛ گروه دوم معتقدند چرایی آفرینش عالم دانستنی است، عالم به کلیت خویش معلول است و اجزای او بر ترتیب است و آنچه اجزایش بر ترتیب است و معلول باشد، کل او نیز معلول است و علت دارد؛ پس عالم را علت است و علت آفرینش عالم را جود باری دانند. اینها نیز دو گروه شدند؛ یکی عالم را قدیم دانستند و دیگری گفتند عالم نبود و محدث است. آنان که عالم را قدیم می‌دانند می‌گویند علت عالم جود باری است و باری همیشه جواد است و واجب است که عالم معلول او نیز همیشه بوده باشد و گرنه جود باری مورد تردید قرار می‌گیرد. آنان که عالم را حادث می‌دانند، خود دو دسته شدند گروهی که می‌گویند باری عالم را به دفعات بی‌نهایت آفرید و گروه دیگر که می‌گویند آفرینش عالم یک بار بود و وقتی به پایان برسد عالم نیز پایان خواهد یافت. بنابراین، برخی از دهریه علت

قدیم بودن عالم را جود باری دانسته و می‌گویند عالم به تبع جود باری، قدیم است.^۱ در رد نظر آنان که علت بودن عالم را جود باری می‌دانند، ناصرخسرو می‌گوید این قول مهمل و مجمل است، هیچ جود از جواد جز به پذیرنده جود پدید نیاید و اگر عالم به جود خدا حاصل شده، جود بخشش باشد و عالم بخشیده خدا، باید دانست باری این را به که بخشیده و لازم آید که جود الاهی به پذیرنده‌ای که وجود دارد بخشیده شود. پس باید اول ثابت کرد که پذیرنده این جود کیست؟ و این امر نیز نشانگر مغالطه آنهاست. «و رد می‌شود قول کسی که گفت واجب آید که عالم قدیم است و همیشه بود و باشد از بهر آنکه علت او جود باری است و روا نیست که باری وقتی جواد نباشد». (ناصرخسرو، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵)

در این مسئله نیز به نظر می‌رسد ناصرخسرو در رد نظر دهریه که علت قدیم بودن عالم را جود الاهی می‌دانند می‌گوید هر جودی دو طرف جواد و پذیرنده جود دارد و لازم است که قبل از جود الاهی پذیرنده‌ای باشد تا جود را دریابد، پس اگر عالم بوده است دیگر جود الاهی معنایی پیدا نمی‌کند و اگر جود الاهی بوده دیگر قدیم بودن عالم معنا ندارد.

۳. دیدگاه‌های اهل طبایع و نقد آن

گروه دیگری که مورد انتقاد ناصرخسرو قرار می‌گیرند اهل طبایع هستند، این گروه عقیده دارند در آغاز، ماده نخستین یا هیولای اولی بود و به تدریج صورت پذیرفت. آنها عالم را ازلی می‌دانند و معتقدند طبیعت، اشیاء را پدید می‌آورد و همه چیز از چهار طبع گرمی، سردی، تری و خشکی آفرینش می‌یابد. «اهل طبایع کسانی هستند که گویند موجودات از کیفیات چهارگانه محسوسه گرمی، سردی، تری و خشکی پدید آمده‌اند و تدبیر و تقدیر در کار نیست». (همان، ص ۳۱) از مهم‌ترین مباحث آنها که ناصرخسرو جواب می‌دهد می‌توان به این موارد اشاره کرد: رابطه هیولا و صورت، ازلی بودن عالم، تأثیر طبایع چهارگانه، و کیفیت نفس و جسم. (کیانی‌نژاد، ۱۳۳۸، ص ۴۷؛ ناصرخسرو، ۱۳۸۴، ص ۳۱، ۱۱۶)

۱.۳. هیولا و صورت

یکی از مباحثی که ناصرخسرو درباره اهل طبایع بیان می‌کند اعتقاد آنان به مقدم بودن

۱. چنان‌که اشاره شد برخی از دهریه به وجود صانع اقرار می‌کنند، جز آنکه عالم را نتیجه جود باری می‌دانند و این گروه به معاد و نبوت اعتقاد ندارند. ر.ک.: صفحات پیشین مقاله حاضر.

هیولا بر صورت است. در خصوص هیولا و صورت و جایگاه آن دو، عقاید مختلفی وجود دارد؛ سهروردی می‌گوید: «بدان که موجوداتی که در عالم عناصر پدید می‌آید از دو چیز حاصل می‌شود: یکی از هیولا و یکی از صورت، و هیولا از این عالم است و صورت از آن عالم از واهب‌الصور». (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۴۸) برخی هیولا را علت کون و فساد می‌دانند، ابن‌رشد می‌گوید هیولا تنها امری است که علت کون و فساد است و هر موجودی که عاری از آن طبیعت (هیولا) باشد غیرکائن و غیرفاسد است. ابن‌سینا اجزا و مبادی جسم را بر دو قسم می‌داند یکی آنچه به منزله چوب است برای تخت؛ دو دیگر آنچه مقام صورت تخت را دارد که اولی را هیولا و دومی را صورت می‌نامد و هیولا را عاری از صورت نمی‌داند.^۱

اهل طبایع دو مفهوم هیولا (ماده) و صورت را به عنوان دو مقوله جسم مطرح می‌کنند و قائل به جدایی آنها هستند. آنها عقیده دارند که در آغاز ماده نخستین (هیولای اولی) بود و این ماده نخستین، بالقوه و ممکن‌الوجود بود و به تدریج صورت پذیرفت و صورت بیانگر فعلیت و حقیقت هیولاست. صورت سبب ایجاد تنوع در وجود است و هویت هر ماده را پدید می‌آورد. یعنی هیولا در قوه و امکان بود و به تدریج صورت‌پذیر شد و صورت، فعلیت آن ماده و هیولاست و این ماده یا هیولا از درون صورت رو به کمال دارد. بنابراین، ماده نخستین (هیولای اولی) از طریق این صورت‌ها تکامل می‌یابد.

پرسش این است که کدام یک از این دو مقوله هیولا و صورت تقدم دارند؟ آیا تقدم با صورت است که چیستی و کیفیات را پدید می‌آورد یا تقدم با ماده است که جنس و خمیره آغازین طبیعت است؟ فلاسفه مشاء معتقدند هیولا منفعل است و صورت فعال، پس اصالت با صورت است ولی اهل طبایع به تقدم هیولا بر صورت اصرار می‌ورزند. (ناصرخسرو، ۱۳۸۴، ص ۳۱ و ۳۲) برخی از اهل طبایع، صورت را با عرض و هیولا را با جوهر مطابقت می‌دهند. گروهی از اهل طبایع گفتند که جسم در ذات خود هرچند مرکب است از هیولا و صورت، ولی هیولا را بر صورت به جوهریت، فضل و برتری است زیرا صورت قائم به اوست و آنها

۱. ر.ک: ابن‌رشد، ۱۹۳۰، ص ۱۰۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۱۶ و ج ۳، ص ۲۰۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶ و ۷؛ غزالی، ۱۳۶۱، ص ۵۸.

صورت را برای هیولا به منزله عرض برای جوهر می‌دانند، پس آنها میان عرض و صورت فرقی قائل نیستند.

ناصرخسرو این دیدگاه اهل طبایع را رد می‌کند و دلیل می‌آورد که عرض نمی‌تواند بدون واسطه جوهر بروز یابد و جوهر نیز نمی‌تواند بدون عرض، وجود خود را بنماید، به همین دلیل بین وجود جوهر و عرض نوعی وابستگی ایجاد می‌شود، به همین منوال بین وجود صورت و هیولا ملازمه است. بنابراین، نظر اهل طبایع که مبتنی بر تقدم هیولا بر صورت است ناقص و نارساست. در توضیح و جواب به آنان، ناصرخسرو می‌گوید موجودات عالم یا جوهر هستند یا عرض و جوهر به ذات خویش قائم است و عرض آن است که اندر چیزی دیگر موجود است و جوهر دو قسم جسمانی و روحانی دارد. وجود جوهر جسم به دو مقوله هیولا و صورت منحصر است، پس جسم جوهری است مرکب از دو معنی یکی هیولا که قوتی فعل‌پذیر است و صورت که آن قوتی تفعیلی است، «و اما قول حق آن است که بدانی که همچنان‌که ظهور اعراض به میانجی قیام جواهر است، وجود و قیام جواهر نیز به وجود و ظهور اعراض است اندر جواهر، و جفت‌کننده جوهر با عرض و هیولا با صورت، مر صورت‌ها را و اعراض را اسباب وجود و ظهور جواهر و هیولیات گردانیده است و مر جواهر و هیولیات را به بقای اعراض و صور اندر ایشان باقی کرده است. و مر یکی را از این دو جفت بی یار خویش وجود نیست، بلکه هنوز وجود صورت بی هیولا ممکن‌تر از وجود هیولا است بی صورت، از بهر آنکه صورت به فاعل خویش قائم است و اندر نفس موجود است بی هیولا و وجود هیولا و ماده بی صورت ممتنع است». (همان، ۱۳۸۴، ص ۳۲)

ناصرخسرو ضمن نقد نظر اهل طبایع به رد دیدگاه آنها پرداخته و می‌گوید اسباب وجود صورت، هیولاست و هیولا نیز به بقای صورت باقی است و هر کدام بدون دیگری وجود نخواهد داشت و وجود صورت بدون هیولا ممکن‌تر از وجود هیولا است بدون صورت.

۲.۳. ازلی بودن عالم و تأثیر چهار طبع

اهل طبایع، عالم را ازلی می‌دانند و می‌گویند طبیعت و عناصر چهارگانه، اشیاء را پدید می‌آورد و با دخل و تصرف در اوصاف آن، امور به وجود می‌رسند و کسی آنها را تدبیر نمی‌کند. ابن جوزی این نگرش را نگرشی شیطانی می‌داند که به دلیل ضعف و رد شدن عقیده

انکار صانع مد نظر منکران، ابلیس این فکر را به آنها القاء کرد «ابلیس چون دید که موافقان انکار صانع کم‌اند چراکه عقل بر وجود صانع گواهی می‌دهد عقیده دیگری را در نظر بعضی‌ها آراست که این همه کار طبیعت است و هیچ چیز پدید نمی‌آید الا از گرد آمدن طبایع چهارگانه (سردی و گرمی و تری و خشکی یا خاک و آتش و آب و باد) پس فاعل طبیعت است».

(ابن جوزی، ۱۳۸۱، ص ۳۳)

آنها می‌گویند جسم بدون دخالت و اراده مدبر و مقدری پدید آمده است و این اجسام و اشیاء در حرکتی جبری با کیفیاتی متغیر بروز می‌یابند. این اجسام مکانمند و تجزیه‌پذیرند و از اوصاف گرمی، سردی، تری و خشکی برخوردارند و امور از این اجسام و اوصافش پدید می‌آید. در این باره ناصر خسرو معتقد است: «اهل طبایع عالم را ازلی دانستند و گفتند از گرمی، سردی، تری و خشکی چیزها حاصل می‌شود بی‌آنکه تدبیری و تقدیری از غیر ایشان به آنها بپیوندد و توجه ندارند که این چهار چیز از اوصافند که از موصوف بی‌نیاز نیستند و آن موصوف که این اوصاف را پذیرفته جسم است که دارای حرکت قسری و گشتن احوال، مکان‌گیر و قسمت‌پذیر است». (ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹) و این اوصاف نیز از حرکت، تغییر احوال و مکانمندی و تجزیه‌پذیری برخوردار هستند. ناصر خسرو با دلیلی ساده به رد نظر آنان می‌پردازد: طبایع چهارگانه از اوصاف جسم هستند و جسم نیز دارای حرکت و تغییر و مکانمندی و تقسیم شدن است، پس اوصاف جسم نیز از این ویژگی‌ها عاری نیست.

۳.۳. نفس و اعتدال طبایع

ناصر خسرو درباره نفس می‌گوید حرکت در جسم طبیعی و نفسانی پدید می‌آید، جسم را به ذات خویش حرکتی نیست و نفس جوهری است که حرکت مطلق از آن اوست و آن جوهر به ذات خویش زنده است و مکان صورت‌هاست و همچنین دانش‌پذیر است و پس از فناي شخص و انحلال او، به ذات خویش قائم است. وی می‌گوید گروهی از ضعفا^۱ گفتند نفس

۱. با توجه به قرینه‌های موجود در متن که درباره اعتدال طبایع، مزاج مردمان، عواقب بر هم خوردن اعتدال طبایع، امزجه اربعه (تری، سردی، گرمی و خشکی) سخن می‌گوید، مراد از «گروهی از ضعفا» اهل طبایع هستند. (ر.ک.:

ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۵۵-۶۳)

چیزی نیست به ذات خویش قائم، بل اعتدال طبایع است آنچه که جسد حیوان را زنده نگه می‌دارد، آنها دلیل درستی سخن خود را آن می‌دانند که وقتی اعتدال به هم می‌خورد به دیوانگی و بیماری یا مستی، افعال ناقص صادر می‌شود. پس علم و فعل را به این اعتدال وابسته می‌دانند که پس از به هم خوردن اعتدال، آنها نیز دچار نقصان می‌شوند. پس جسم که دچار عدم اعتدال شود و ویران گردد از این داننده و دانش او نیز هیچ چیز نماند و نیست شود و این قول کسانی است که نفس را پس از فساد جسد، نیست‌شونده می‌دانند.

ناصر خسرو در پاسخ به آنان می‌گوید اعتدال آن است که در یک جسد از طبایع، جزوهای متکافی جمع شود بدون هیچ تفاوتی. که اگر جزوی در جسدی کم و زیاد شود اعتدال به هم می‌خورد. از این حکم واجب می‌شود که مزاج‌های همهٔ مردمان یکی باشد، ولی حقیقت دربارهٔ مزاج مردمان برخلاف این است، زیرا در واقع مزاج مردمان چنان متفاوت است که دو مزاج مثل هم نمی‌شود و با وجود تفاوت در مزاج‌ها قول کسی که می‌گوید زنده‌دارندهٔ مردمان مزاج و اعتدال است باطل می‌شود. اگر مزاج‌ها با یکدیگر یکسان بود و زنده‌دارندهٔ موجودات، اعتدال طبایع بود و اعتدال، عرض است، پس به قول آنان، عرض، بردارنده و جنبانندهٔ جوهر بود، پس جوهر عرض باشد و عرض جوهر به عکس آنچه که هست، پس معلوم است که نفس اعتدال طبایع نیست. او همچنین دربارهٔ ارتباط اعتدال طبایع و نفس می‌گوید: «اگر بر هم خوردن اعتدال سبب بدل شدن دانسته‌ها شود چرا کسی که از دیوانگی و ... به درستی و هوش آید آن دانسته‌ها به او باز می‌گردد؟ معلوم می‌گردد که اعتدال خادمی برای نفس است و علم و صنعت متعلق به نفس است که معدن صورت‌های لطیف است و فرو ماندن نفس از معلومات به آن دلیل است که گویی او را در به جای آوردن فعل خاص خویش حجابی پیش می‌آید و پس از رفع آن، نفس به اعتدال خود بر می‌گردد. و اینکه نفس معلومات خود را باز می‌یابد دلیل آن است که در ذات او خللی نیفتاده است. زیرا اگر خللی به ذات او رسیده بود معلوماتش تباہ می‌شد. بیماری سبب فساد ذات نفس نمی‌شود و دلیل بر آن است که فساد جسد در ذات نفس، نقصانی ایجاد نمی‌کند بلکه به ذات خویش قائم است.» (همان،

ص ۵۸)

همچنین اگر نفس اعتدال طبایع است چرا وقتی که جزوهای متکافی از طبایع در ترکیب مردم جمع شد سخنگوی و دانش‌پذیر و مدبر و مفکر می‌شود، ولی وقتی که در ترکیب شتر

جمع می‌شود شتر را نه سخن و نه علم و نه تدبیر و تقدیر و فکرتی است. بنابراین، معلوم است که نفس اعتدال طبایع نیست و از استقلال برخوردار است. ناصر خسرو با چند دلیل نظر اهل طبایع را درباره نفس و اعتدال طبایع رد می‌کند: ۱. نفس را به ذات خویش قائم می‌داند؛ ۲. مزاج‌های مردمان با هم متفاوت است؛ ۳. به هم خوردن اعتدال تغییر و تباهی در نفس ایجاد نمی‌کند.

۴. دیدگاه‌های اصحاب هیولا و نقد آن

گروه دیگری که ناصر خسرو آنها را نقد می‌کند، اصحاب هیولا هستند که به نوعی تحت تأثیر تفکرات حکمای یونان پدید آمده‌اند. «اصحاب هیولا کسانی هستند که قائل به قدم هیولا می‌باشند، زیرا آنان گویند هیولا قدیم است و صورتش مبدع است». (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۱۱) «قول اصحاب الهیولی^۱ ان الهیولی کانت فی الازل جوهرًا خالیًا من الاعراض ثم حدثت الاعراض فیها و هی لا تخلو منها فی المستقبل و اختلفت الکرامیه فی جواز العدم علی اجسام العالم فاحال ذلک اکثرهم و ضاهوا بذالک من زعم من الدهریه و الفلاسفه ان الفلک و الکواکب طبیعه خامسه لا تقبل الفساد و الفناء». (بغدادی، ۱۹۹۸، ص ۲۰۶)

۱.۴. هیولا

هیولا نقطه محوری تفکر اصحاب هیولا است؛ «هیولا ماده اولیه عالم که همواره متصور به صور و متقلب به احوال و اشکال و هیئات مختلف است و آن واحد و بسیط است». (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸۷)؛ «هیولای نخستین آن است که مر صورت‌های نخستین را که آن طول و عرض و عمق است او برگرفته است». (ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۶۷)

چنان‌که مشهور است جوهر پنج قسم است یا نیازمند به ماده است در ذات و در فعل که به آن هیولا می‌گویند. قسم دیگر صورت است که آن قوتی تفعلیلی است و مجموع صورت و هیولا را جسم می‌نامند و اگر جوهر در ذات بی‌نیاز از ماده باشد و در فعل نیازمند باشد به آن نفس می‌گویند و اگر در ذات و فعل و عمل بی‌نیاز از ماده باشد به آن عقل می‌گویند.

۱. ر.ک.: شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۲۷۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۸۲ به بعد.

«ناصرخسرو در ترتیب تکوین عالم و موجودات می‌گوید: سپس از نفس، هیولا موجود شد به امر باری تعالی به واسطه نفس و عقل و مر هیولا را مرتبه چهارم آمد بدانچه مر عقل را مرتبت دوئی بود و نفس را با مرتبت سه‌ئی لاجرم هیولا به چهار است». (همان، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹)

اصحاب هیولا معتقدند «پدید آمدن طبایع از چیزی بوده است و آن چیز قدیم بوده است و آن هیولا بوده است، پس هیولا قدیم است و همیشه بوده است به آخر کار که عالم برخیزد هیولا همچنان بوده است گشاده شود و گشاده بماند». (همان، ۱۳۸۴، ص ۷۵)

ناصرخسرو در باب رد قدیم بودن هیولا مطالب زیادی مطرح می‌کند و برای این امر به نقد دیدگاه حکیم ایرانشهری و محمد زکریای رازی می‌پردازد؛ یعنی این موضوع که آنها می‌گویند ماده یا عالم مخلوق نیست و کسی آن را از عدم به وجود نیاورده بلکه آن همیشه بوده است. «اصحاب هیولا چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولا جوهری قدیم بوده است». (همان، ۱۳۸۴، ص ۶۸) تعبیر "اصحاب هیولا" در نگاه ناصرخسرو اشاره به ماده‌گرایان آن زمان دارد و حکیم ایرانشهری و زکریای رازی را به همین دلیل از اصحاب هیولا می‌داند. زیرا عنصر اصلی افکار فلسفی آنان در همین مفهوم نمود پیدا می‌کند. رد قدیم بودن هیولا- که اساس تفکر اصحاب هیولاست- حجم زیادی از کتاب *زادالمسافرین* را در بر می‌گیرد، و خود چنین می‌گوید «ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر رد مذهب محمد زکریا و جملگی اقوال او اندر آن جمع کنیم و به تفاریق مر بنیادهای مذهب او را به ردهای عقلی ویران کنیم اندر مصنفات خویش». (همان، ص ۹۳) به همین منظور به طرح مباحث این دو نفر و جواب ناصرخسرو می‌پردازیم.

۲.۴. نقد دیدگاه‌های ایرانشهری

ایرانشهری^۱ وجود هیولا را به وجود خالق و صانع مرتبط می‌کند، یعنی به مقدم بودن مبدئی غیرمادی برای هیولا اعتقاد دارد و به همین دلیل می‌گوید وجود هیولا با صنع صانع به

۱. درباره حکیم ایرانشهری اطلاعات چندانی وجود ندارد جز آنکه او پیش از محمد زکریا می‌زیست و به گفته ناصرخسرو استاد او بود، دو کتاب جلیل و اثر از آثار اوست، ناصرخسرو معتقد است محمد زکریا قول استاد خود را با الفاظ زشت ملحدانه باز گفته است. برای مطالعه بیشتر ر.ک.: (ناصرخسرو، ۱۳۸۴، ص ۸۹، ۹۳، ۱۰۰)

وجود آمد، پس هیولا قدیم است و به تبع آن، مکان نیز قدیم است. «و از قول‌های نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولا و مکان گفته است و محمد زکریای رازی آن را زشت کرده است آن است که ایرانشهری گفته است: ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صنع نبود تا از حال بی‌صنعی به حال صنع آید و حالش بگردد. چون واجب است که همیشه صانع بود، واجب آمد که آنچه صنع او، بر او پدید آید قدیم باشد و صنع او بر هیولا پدید آینده است. پس هیولا قدیم است و هیولا دلیل قدرت ظاهری خدای است و چون مر هیولا را از مکان چاره نیست و هیولا قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد». (همان، ص ۹۴) حکیم ایرانشهری همچنین گفته زمان و دهر و مدت، نام‌هایی است که معنی آن از یک جوهر است و زمان دلیل علم خدای است چنان‌که مکان دلیل قدرت خداست و حرکت دلیل فعل خداست و جسم دلیل قوت خداست و هر یک از این چهار مورد بی‌نهایت و قدیم است، همچنین او زمان را جوهری رونده و بی‌قرار می‌داند.

ناصر خسرو برخی از اقوال ایرانشهری را نیکو می‌داند، از جمله اینکه گفته است مکان دلیل قدرت خداست و دلیل درستی این قول آن است که قدرت خدا آن است که مقدرات در او باشد «و مقدرات این اجسام مصور است که اندر مکان است و چون اجسام مصور که مقدرات است از مکان بیرون نیستند، درست شد که خلأ - یعنی مکان مطلق - قدرت خدای است، قدرتی ظاهر که همه مقدرات اندر او آیند». (همان، ص ۹۰) اما ناصر خسرو می‌گوید محمد زکریای رازی قول ایرانشهری را بد تأویل و تشریح کرده و از آنها نتایج نادرستی گرفته است.

۳.۴. نقد دیدگاه‌های محمد زکریای رازی

دیدگاه‌های محمد زکریای رازی، متفاوت‌تر از نظرات ایرانشهری است و اصالت ماده در نظر او پررنگ‌تر است. مطالبی را که رازی طرح کرده و ناصر خسرو به نقد و رد آنها پرداخته عبارت‌اند از: قدیم بودن پنج مقوله که هیولا یکی از آنهاست، صانع قدیم و ابدع، جهان در نظر او، عناصر چهارگانه، تقابل روح و جسم، زمان و مکان، و لذت و رنج. (نجم‌آبادی، ۱۳۳۹،

ص ۴۵؛ حلبی، ۱۳۴۸، ص ۶۲)

۱.۳.۴. قدیم‌های پنج‌گانه رازی

محمد زکریای رازی در توضیح مراتب خلقت به پنج قدیم اعتقاد دارد، خالق، نفس کلی، هیولای اولی، مکان مطلق یا خلأ و زمان مطلق یا دهر. از این پنج مورد دو قدیم حی و فاعل اند (خالق و نفس کلی) و یکی فاقد حیات و منفعل (هیولای اولی) و دو دیگر خلأ و دهر که نه حی و نه فاعل و نه منفعل است. وی می‌گوید هیولای مطلق از اجزاء لایتجزی پدید آمده که قابل تقسیم و مرکب نیست، هیولا بسیط و ماده جسم است و ترکیب اجسام از اجزاء لایتجزی و جوهر خلأ است. (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۰-۲۸) این پنج قدیم را ناصر خسرو نیز در توضیح نظر رازی طرح کرده است: «محمد زکریا پنج قدیم ثابت کرده است: یکی هیولا، دیگر زمان، سه دیگر مکان، چهارم نفس، پنجم باری سبحانه و تعالی». (همان، ص ۶۷) از دید رازی از ترکیب نفس کلی و هیولا (ماده نخستین)، انواع موجودات به وجود می‌آیند. زکریای رازی دعوی کرده است که هیولا قدیم است و آن جزوها بوده است به غایت خردی و بی هیچ ترکیبی و باری سبحانه مر اجسام عالم را از آن جزوها مرکب کرده است به پنج ترکیب از خاک، آب، هوا، آتش و فلک. از این پنج اصل قدیم، خالق و نفس کلی، ذی‌حیات و فاعل هستند و هیولا، فاقد حیات بوده و منفعل است و خلأ و دهر نیز نه دارای حیات‌اند و نه فاعل و نه منفعل هستند.

ابوحاتم رازی در کتاب اعلام/نُبوه به بررسی دیدگاه‌های محمد زکریای رازی پرداخته و درباره قدمای خمسه مورد نظر او با دیدی نقادانه اظهار نظر می‌کند و به رد آن می‌پردازد. زمان قدیم نیست زیرا زمان عبارت از مقدار حرکت افلاک است و با طلوع و غروب خورشید سنجیده می‌شود و قابل شمارش و متناهی است و نمی‌تواند قدیم باشد. از سوی دیگر، ابوحاتم می‌گوید کدام یک از قدمای خمسه می‌تواند علت حدوث عالم باشد. (همان، ص ۱۵ و ۱۶) البته رازی عالم را قدیم نمی‌داند، بلکه ماده و هیولا را قدیم می‌داند، او عقیده داشت که خدا چیزی را از هیچ و عدم به وجود نمی‌آورد، پس باید ماده قدیمی باشد تا اجسام از آن پدید آیند و چون ماده قدیم باشد به مکان نیاز دارد، به همین دلیل مکان نیز مانند هیولا قدیم خواهد بود و این امر نیز بدون زمان متصور نیست، پس زمان نیز قدیم است. ناصر خسرو می‌گوید اقوال او زشت و بی‌معناست، زیرا از یک جنس دانستن خالق و مخلوق زشت‌ترین دریافت‌هاست، بنابراین، روا نیست آنچه حال او گردنده باشد قدیم دانسته شود و از سوی

دیگر اگر مکان قدیم بود نباید در آن، تغییر و تبدیل پدید می‌آمد.

برحسب نظر ناصر خسرو، رازی جهان را مرکب از اجزاء لایتجزی می‌دانست که انقباض و انبساط آن اجزاء لایتجزی سبب بروز و تنوع کیفیت در عالم می‌شود. وی از قول رازی می‌گوید «هیولا مطلق جزءها بوده است لایتجزی». (ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۷۷)؛ «از این جزءهای هیولا آنچه که نخست فراز آمده از او جوهر زمین آمده است و آنچه از او گشاده‌تر آمد جوهر هوا آمده است و آنچه از جوهر هوا گشاده‌تر آمده است جوهر آتش است و از جوهر هوا آنچه فرازتر گردد آب شود». (همان، ص ۷۸)

ناصر خسرو در پاسخ به محمد بن زکریا می‌گوید او معتقد است جسم از اجزای هیولا و خلأ مرکب شده و این سخن می‌تواند در دیگر اعراض نیز گفته شود و این اعراض در امهات و موالید جاری است. ناصر خسرو با اثبات اینکه آتش اثر روشنی و گرمی ندارد به بطلان قول او اشاره می‌کند. (همان، ص ۶۸، ۷۳، ۸۹) ما گوییم اندر رد این قول که دعوی این مرد است بدانچه همی گوید هیولا همی قدیم است همی رد کند مر دیگر دعوی او را که همی کند بدانچه همی گوید این اعراض اندر هیولا به سبب این ترکیب آمده است. ناصر خسرو درباره این تناقض می‌گوید تناقض به این جهت است که اجزای هیولا برای جسم اصل است و روا نیست پدید آمدن جسم نه از چیزی باشد و او هیولا را اجزای نامتجزی می‌داند بدون هیچ ترکیبی. «و اقرار همی کند که آن اجزا هرچند نامتجزی است چنان نیست که مر هر جزوی را از آن هیچ بزرگی نیست از بهر آنکه مر جسم را عظم است و روا نباشد که از آن اجزای بی هیچ عظمی چیزی آید که مر او را عظم باشد و چو مقر است که هر جزوی را از آن اجزای نامتجزی عظمی است این از او اقرار باشد که هر جزوی از آن به ذات خویش اندر مکانی است... آن جسم که از آن اجزا ترکیب یابد به جملگی خویش اندر آن مکان‌های خود باشد که اجزای او اندر آن بودند و شکی نیست اندر آن که مر جسم را به یک مکان بیش حاجت نیست پس باز چرا همی گوید که جسم اندر خلاست؟». (همان، ص ۸۰) ناصر خسرو این امر را قرار گرفتن مکان اندر مکان می‌داند و می‌گوید مکان را به مکان حاجت نیست و قول زکریای رازی را نقض می‌کند. (دانا سرشت، ۱۳۵۲، ص ۵۰؛ آشتیانی، ۱۳۱۴، ص ۶۴۹)

۲.۳.۴. صانع قدیم و ابداع

رازی به ابدی بودن ماده اعتقاد دارد و ظاهراً ابداع و خلق از عدم را انکار می‌کند، ناصر خسرو تمام گفته‌های او را اعتقادی فاسد و قاعده‌ای ضعیف می‌خواند که دارای بنیادی سست و نااستوار است. ناصر خسرو می‌گوید رازی با اعتقاد به محال بودن ابداع، قول استاد خود - ایرانشهری - را با عباراتی زشت بیان کرده، حال آنکه سخنان او نیکو و لطیف بوده است. زکریای رازی می‌گوید اثبات صانع قدیم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است پس دانستیم که صانع او پیش از او بوده است و مصنوع هیولا است مصور، پس چرا صانع پیش از مصنوع به دلالت مصنوع ثابت شد و هیولا پیش از مصنوع به دلالت مصنوع که بر هیولا است ثابت نشد؟ «و چو جسم مصنوع است از چیزی به قهر قاهری همچنان که قاهر قدیم ثابت است پیش از قهر آنچه قهر بر او اوفتاده است نیز واجب است که قدیم باشد و ثابت باشد پیش از قهر و آن هیولا باشد، پس هیولا قدیم است». (همان، ص ۷۲)

زکریای رازی می‌گوید: «پدید آوردن صانع حکیم مر چیزها را به ترکیب از اجزای عالمی دلیل است بر آنکه ابداع متعذر است». (همان، ص ۸۴) ناصر خسرو او را به تأنی و تأمل توصیه می‌کند تا حال را از محال بشناسد و نابودن امر محال را عجز و تعذر نام نهد زیرا محال را نمی‌توان به عجز و امتناع صانع حکیم منسوب کرد و اگر این گونه بود محال ممکن می‌شد و ممکن محال. «پس گوئیم اندر برهان این قول که معلوم است اهل خرد را که این عالم جسم است به کلیت خویش که اندر او هیچ مکانی خالی نیست و تا جزوی از این اجسام از مکان خویش نرود جزوی دیگر جای او نگیرد در این عالم هیچ جای خالی نیست و چو حال این است محال باشد گفتن که چرا صانع حکیم به ابداع شخصی همی پدید نیارد و چو همی پدید نیارد همی دانیم که ابداع متعذر است بلکه باید گفتن که ابداع - اعنی پدید آوردن جسمی نه از این اجسام - اندر این عالم محال است». (همان، ص ۸۵)

«و زشت کردن پسر زکریا آن قول را بدانست که گفت: چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی، این حال دلیل است بر آنکه ابداع محال است و ممکن نیست که خدای چیزی پدید تواند آوردن نه از چیزی. چون ابداع محال است واجب آید که هیولا قدیم باشد و چون مر هیولا را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است». (همان، ص ۱۰۳) زکریای رازی این قول را باطل کرده و می‌گوید: چون در عالم چیزی پدید نمی‌آید مگر از

چیزی دیگر این حال دلیل است بر آنکه ابداع محال است و ممکن نیست خدا چیزی پدید آورد نه از چیزی و چون ابداع محال است واجب آید که هیولا قدیم باشد و چون هیولا قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است.

۳.۳.۴. زمان و مکان

محمد بن زکریای رازی در مقولهٔ زمان و مکان نیز قائل به قدیم بودن آنهاست. زیرا هیولا را قدیم می‌داند و می‌گوید تغییرات در هیولا با حرکت همراه است و هر حرکتی با زمان همراه است، پس زمان نیز قدیم است. او زمان را نیز به دو مقوله دهر و زمان تقسیم می‌کند که با عنوان زمان مطلق و زمان محصور از آن یاد می‌کند. از دید زکریای رازی زمان قدیم است و جسم را حرکت در زمان بود و جسم و حرکت قدیم آمد و جسم در مکان بود و مکان قدیم بود و چون جنباندهٔ جسم نفس بود نفس قدیم آمد و بودش عالم به دفعات بی‌نهایت دانستند. او می‌گوید مکان قدیم و بی‌نهایت است و آن دلیل قدرت خدای است، خدا همیشه قادر بود پس واجب می‌شود که قدرت او نیز قدیم باشد «دلیل بر بی‌نهایتی مکان این است که متمکن بی‌مکان روا نباشد و روا باشد که مکان باشد و متمکن نباشد و گفتند که مکان جز به متمکن بریده نشود و هر متمکنی به ذات متناهی است و اندر مکان است پس واجب آمد که مر مکان را نهایی نباشد» (همان، ص ۸۸) و می‌گوید که آنچه بیرون از دو عالم است یا جسم است یا جسم نیست، اگر جسم است مکانمند است و غیرجسم نیز یا مکان است یا غیرمکان. اگر غیرمکان است پس جسم است و متناهی است و اگر جسم نیست پس مکان است. پس درست شد که گفتند مکان بی‌نهایت است و گفتند مکان را نهایی نیست و هرچه او را نهایت نباشد قدیم باشد پس مکان قدیم است. ابوحاتم، قول زکریای رازی را درباره مکان نیز باطل می‌داند، زیرا اگر مکان قدیم باشد اقطار شش‌گانه مکان نیز قدیم است، زیرا مکان از اقطار خالی نیست و این امر به نامتناهی شدن عدد قدما می‌انجامد. (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۶)

ناصر خسرو می‌گوید روا نیست که آنچه حال او گردنده باشد قدیم باشد و اگر مکان مطلق قدیم بود، باید ناگردنده و غیرمتغیر باشد و چون حال او گردنده است، به قول خود آنها لازم می‌شود که قدیم نباشد و دلیل بر گردنده بودن حال مکان آن است که او گاهی از شخص کتیف تاریک‌تر است و گاهی از شخص لطیف روشن‌تر؛ و به دعوی ایشان بعضی از او

پرجسم است و بعضی تهی است و ما می‌گوییم که آنچه حال او گردنده باشد قدیم نباشد و برای رد دیدگاه او می‌گویید اگر بگوییم هر چه حال او گردنده است و خرد و ضعیف یا بزرگ و قوی می‌شود مانند نبات و حیوان قدیم است و این محال است و مکان نیز به خاطر تغییرپذیری محدث است. او می‌گوید زکریای رازی در اثبات زمان و مکان از حجت عقل عاجز آمده و گفته گواهی در اثبات زمان و مکان از مردم عامه باید جست و خود از چنین مردمان پرسیده و آنها گفته‌اند که عقل‌های ما گواهی دهد که بیرون از این عالم گشادگی است که گرد عالم گرفته است و می‌دانیم که اگر فلک برخیزد و گردش نباشد چیزی هست که همواره بر ما می‌گردد و آن زمان است. او می‌گوید آنان خلأ را جوهری ثابت دانسته‌اند و به همین دلیل هیولا را اجزای مکان‌گیر فرض کرده‌اند و آن خلأ که جزو هیولا در اوست مکان جزوی نامیده‌اند و مکانی را که جسم مرکب در اوست مکان مطلق کلی دانسته و به این عقیده رسیدند که خلأ اندر خلاست و هر کسی می‌داند که مکان را به مکان حاجت نیست زیرا حاجتمند مکان متمکن است نه مکان.^۱

ناصر خسرو در نقد دیدگاه زکریای رازی، این ایرادها را طرح می‌کند: ۱. او خالق و مخلوق را از یک جنس می‌داند؛ ۲. امر گردنده و متغیر مانند مکان نمی‌تواند قدیم باشد؛ ۳. بر مکانمند بودن تأکید می‌کند؛ ۴. او نبودن امر محال را نشان عجز و تعذر می‌داند و نباید امر محال را به عجز صانع منسوب کرد و گر نه محال ممکن و ممکن محال می‌شود؛ ۵. قدیم بودن زمان، آنچه حالش گردندگی است قدیم نمی‌تواند باشد؛ ۶. وی در اثبات زمان و مکان بر گواهی عامه تکیه کرده نه بر ادله محکم.

۵. نتیجه‌گیری

ناصر خسرو، در *زادالمسافرین* درصدد دفاع از اندیشه‌های دینی برآمده و با ادله فلسفی به نقد و رد دیدگاه‌های انحرافی زمان خود پرداخته است، یعنی افکاری که از سوی دهریه، اهل طبایع و اصحاب هیولا طرح شده و به الحاد و انکار ختم شده بود. در این میان به نقد

۱. جهت تفصیل بیشتر ر.ک.: ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۸۸-۱۰۷؛ غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۶، ۲۲، ۲۵، ۳۲؛ محقق، ۱۳۶۸،

دیدگاه‌های محمد بن زکریای رازی پرداخته و نشان داده است که در افکار فلسفی‌اش گرایش به اصالت ماده و انحراف از طریق فلاسفه اسلامی دارد.

دهریه قائل به قدیم بودن دهر و عالم بودند و عالم را منحصر به همین جهان ماده می‌دانستند، بنابراین بر ازلی بودن آن اصرار می‌ورزیدند، آنها آفریدگار را انکار کرده و فلک را صانع موجودات می‌دانستند. ناصر خسرو نظر آنان را منوط به مصنوع بودن بخشی از عالم توسط خودش دانست، یعنی محال است قدیمی (فلک) باشد و بخشی از آن حادث (موالید) شده باشد؛ هرچند حرکت افلاک نیز خود دلیل حادث بودن آن است. وی به فسادپذیر بودن اجزاء عالم اشاره کرده که سبب می‌شود قدیم بودن کل عالم نیز منتفی شود. همچنین وی جواب‌های درخوری به نظر دهریه درباره تأخیر خداوند در آفرینش و جود باری داده است.

اهل طبایع به هیولای اولی یا ماده نخستین و در نتیجه ازلی بودن عالم و تقدم هیولا بر صورت اشاره می‌کردند و می‌گفتند طبیعت، اشیاء را پدید آورده و همه چیز از چهار طبع گرمی، سردی، تری و خشکی آفرینش یافته است. آنها همچنین به قائم به ذات بودن نفس و روح اعتقاد نداشتند و آن را پس از فساد جسم نیست‌شونده می‌دانستند. ناصر خسرو ضمن رد کردن نظر آنها به ملازمه هیولا و صورت اعتقاد داشت و می‌گفت آنها توجه نداشتند که این چهار طبع از موصوف بی‌نیاز نیستند و آن موصوف، جسم است که دارای حرکت و گشتن احوال، مکان‌گیری و قسمت‌پذیری است، از نظر او نفس جوهری است که حرکت مطلق از آن اوست و به ذات خویش زنده است و پس از فنای جسم، به ذات خویش قائم است.

اصحاب هیولا، خصوصاً محمد بن زکریای رازی قائل به ابدی بودن ماده و قدیم بودن هیولا، مکان و زمان بودند، همچنین آنها بر تعذر ابداع تأکید داشتند. ناصر خسرو می‌گوید روا نیست که آنچه حال او گردنده باشد، قدیم دانسته شود و از سوی دیگر اگر مکان و زمان قدیم باشد، نباید در آنها، تغییر و تبدیل پدید می‌آید. ناصر خسرو او را به تانی و تأمل توصیه کرده تا حال را از محال شناخته و نابودن امر محال را عجز و تعذر نام نهد، زیرا محال را نمی‌توان به معنای عجز و امتناع صانع حکیم دانست و اگر چنین باشد محال، ممکن شده و ممکن محال می‌شود که این امر از نظر عقلی پذیرفتنی نیست.

بنابراین، ناصر خسرو با ادله و براهین دقیق، نظر آن فرقه‌ها را ارزیابی کرد و در رد آن دیدگاه‌ها و استحکام پایه‌های دینی و مذهبی تفکرات شیعی خود همت گماشت، پس

زادالمسافرین اثری کم‌نظیر در ادبیات فارسی است که از اهمیت زیادی برخوردار است؛ لذا باید از مهجوری و فراموشی خارج شده و محل توجه پژوهشگران مباحث فلسفی واقع شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج، ۱۳۸۱، *تلییس / بلییس*، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۳. ابن رشد، ۱۹۳۰، *تهافت التهافت*، بیروت، چاپ اول.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، ۱۳۴۰، *شفاء*، تهران، چاپ اول، ج ۱.
۵. ———، ۱۴۰۳، *الاشارات و التنبیهات*، با شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین محمد، تهران، نشر کتاب.
۶. اقبال آشتیانی، عباس، ۱۳۱۴، «مقام محمد بن زکریای رازی در فلسفه»، در: *مجله مهر*، ش ۳، ص ۶۴۹.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۱، *البدایه و النهایه*، بیروت، دارالفکر، ج ۱ و ۱۱.
۸. ابوحاتم الرازی، ۱۳۸۱، *اعلام النبوه*، تصحیح صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
۹. بدوی، عبدالرحمان، ۱۹۷۷، *الافلاطونیه المحدثه عند العرب*، کویت، وکاله المطبوعات.
۱۰. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، ۱۹۹۸، *الفرق بین الفرق*، به اهتمام محمد محیی‌الدین عبد الحمید، بیروت، مکتبه العصریه.
۱۱. بیرونی، ابوریحان، ۱۳۵۲، *تحقیق ماللهند*، اکبر داناسرشت، تهران، ابن سینا.
۱۲. تبریزی، ابو عبدالله محمد بن ابی‌بکر، ۱۳۶۹، *المقدمات الخمس و العشرون من دلاله الحائزین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره.
۱۳. جرجانی، ابوالمحاسن الحسین بن الحسن، ۱۳۳۷، *تفسیر گازر: جلاء الاذهان و جلاء الاحزان*، تهران، چاپ اول، ج ۱۰.
۱۴. جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۰۵، *تعریفات*، به اهتمام ابراهیم الیاری، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ اول، ج ۱.

۱۵. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۳، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران، اساطیر، چاپ اول.
۱۶. ———، ۱۳۴۸، «زندگانی و شخصیت علمی محمد زکریای رازی»، در: *مجله تلاش*، ش ۱۷.
۱۷. رضی، هاشم، ۱۳۸۴، *گاهشماری و جشن‌های ایران باستان*، تهران، انتشارات بهجت، چاپ سوم.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۹۴۷، *الكشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب، ج ۴.
۱۹. سجادی، جعفر، ۱۳۷۹، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، کومش، چاپ چهارم، ج ۳.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، به اهتمام حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۳.
۲۱. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، به اهتمام محمد فتح‌الله بدران، قم، منشورات الرضی، چاپ سوم، ج ۲.
۲۲. شیخ المفید، ۱۴۱۰، *المقنعه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *الاسفار*، تهران، ج ۳ و ۲.
۲۴. صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۶۸، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، ققنوس، ج ۱ و ۲.
۲۵. ———، ۱۳۴۳، «عقاید حکمی رازی»، *مجله مهر*، ش ۱۰، ص ۴۲۱.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۲، *تفسیر المیزان*، سید محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱ و ۱۸.
۲۷. طبرسی، احمد بن علی، ۱۳۸۶، *الاحتجاج*، به کوشش السید محمد باقر الخراسان، نجف، دار النعمان، ج ۱.
۲۸. طبرسی، شیخ ابو علی الفضل بن الحسن، ۱۳۶۰، *تفسیر مجمع البیان*، سید ابراهیم باقری و دیگران، تهران، *فراهانی*، چاپ اول، ج ۵، ۷ و ۲۲.
۲۹. غزالی، ابو حامد محمد، ۱۳۶۱، *تهافت الفلاسفه*، علی اصغر حلبی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۰. قسطنطینی، مصطفی بن عبدالله، ۱۴۱۳، *کشف الظنون*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۱.

۳۱. قمی، عباس بن محمدرضا، ۱۳۵۵، *سفینه البحار*، نجف، المطبعه العلمیه، ج ۱.
۳۲. کاشانی، ملا فتح‌الله، ۱۳۴۴، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی اسلامیة، چاپ دوم، ج ۸.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۴، *اصول کافی*، جواد مصطفوی، تهران، بنیاد رسالت، ج ۱.
۳۴. کیانی نژاد، زین‌الدین، ۱۳۳۸، *اعترافات غزالی: المنقذ من الضلال*، تهران.
۳۵. مازندرانی، مولی محمد صالح، ۱۴۲۱، *شرح اصول الکافی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
۳۶. محقق، مهدی، ۱۳۸۴، *شرح سی قصیده*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۳۷. ———، ۱۳۶۸، *فیلسوف ری*، تهران، نشر نی، چاپ سوم.
۳۸. مشکور، محمدجواد، ۱۳۸۴، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، آستان قدس.
۳۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، صدرا.
۴۰. ———، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱.
۴۱. معری، ابوالعلا، ۱۳۴۵، *رساله الفجران*، حیدر شجاعی، تهران، مجد، چاپ اول.
۴۲. معین، محمد، ۱۳۸۴، *مزدیسنا و ادب فارسی*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ج ۱.
۴۳. مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاريخ*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ج ۴.
۴۴. ناصر خسرو، ابوالمعین، ۱۳۸۱، *سفرنامه*، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران، زوار، چاپ هفتم.
۴۵. ———، ۱۳۸۴، *زادالمسافرین*، تصحیح محمد عمادی حائری، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول.
۴۶. ———، ۱۳۶۳، *جامع الحکمتین*، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران، طهوری، چاپ دوم.
۴۷. نجم‌آبادی، محمود، ۱۳۳۹، *مؤلفات و مصنفات ابوبکر محمد بن زکریای رازی*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.
۴۸. واعظ کاشفی، کمال‌الدین حسین، ۱۳۱۷، *مواهب علیه*، تهران، کتابفروشی اقبال، چاپ اول، ج ۴.